FRÉDÉRIC II
ET LA CULTURE MUSULMANE

par

FRANCESCO GABRIELI

Le point de départ de toute investigation concernant les rapports de Frédéric II de Souabe et de la culture arabo-islamique doit être naturellement recherché dans la Sicile arabo-musulmane à laquelle le liaient le sang de la grande reine Constance, son enfance et sa première adolescence. Si un hasard fit naître Frédéric dans les Marches, et si une prédilection bien connue de l'âge adulte le porta à vivre de préférence et enfin à mourir dans les plaines des Pouilles, c'est la Sicile qui l'a formé, c'est là qu'il a absorbé les premiers éléments de sa personnalité intellectuelle et de sa culture. Et un problème se pose aussitôt: que restait-il, en Sicile, de la culture arabe, entre les dernières années du XII[e] siècle et les premières années du XIII[e], alors que la domination politique musulmane avait cessé de s'exercer depuis plus de cent ans et alors que les crises politiques, religieuses et sociales avaient éliminé, petit à petit, les résidus musulmans de l'île sous les derniers rois normands ? Nul n'ignore les survivances de langue et culture arabes, de foi et de coutumes musulmanes qu'Ibn Giubair avait retrouvées, de Messine à Trapani, en 1185 : mais quatre ou cinq ans plus tard, cette tenace survivance ethnique et culturelle, tolérée sinon favorisée par les Normands les plus éclairés, avait subi une défaite irrémédiable. Aux environs de 1190, les colonies musulmanes citadines, et particulièrement celle de Palerme, avaient été dispersées et contraintes de se réfugier dans les montagnes; et si le pèlerin espagnol avait pu repasser par Palerme durant les années

de l'enfance orpheline de Frédéric, il ne s'y serait pas senti aussi à l'aise que quand, avec ses amis musulmans, il allait lorgner les belles Siciliennes à la messe de Noël de la Martorana. Cependant, cette liquidation de l'arabisme urbain en tant qu'élément social collectif, ne signifiait nullement une extirpation totale de la race ou de la culture chez les individus isolés. Et il est non seulement probable, mais prouvé par des sources orientales et occidentales, que des éléments arabo-musulmans eurent leur part dans l'éducation du jeune homme, même si nous ne pouvons satisfaire notre curiosité à ce sujet par des noms précis. Kantorowicz s'est demandé si quelque sage imam n'aurait pas été le Chiron du jeune isolé de Palerme. A cette question vient répondre l'affirmation catégorique d'un hisrien musulman du XIII[e] siècle, ignoré d'Amari, et selon lequel « il fut élevé par le cadi des musulmans », quelque docteur islamique demeuré dans l'entourage palatin, même après la dispersion de la communauté musulmane organisée dans la capitale. Et durant la croisade en Terre Sainte, les musulmans indigènes voyaient, à l'appel du muezzin, plus d'un page de la suite de Frédéric se livrer aux prières rituelles : parmi ceux-ci, « son maître, originaire de Sicile, avec lequel il étudiait la logique », peut-être ce même Chiron ou Aristote palermitain, qui l'avait initié à la langue et à la culture de ses pères, jadis maîtres de l'île. Nous savons, par de nombreuses sources occidentales, que le polyglotte Frédéric comprenait et parlait l'arabe (et il est curieux qu'aucune source orientale — autant que je sache — ne fasse mention de ce fait). Quant à la culture, nous verrons plus loin dans quel sens il faut l'entendre. Plusieurs sources arabes, en revanche, font état du caractère philo-islamique de Frédéric de Souabe, justement rapproché de ses origines siciliennes. La plus importante d'entre elles est le témoignage — recueilli par Aboul-Féda — de ce grand cadi shafiite de Hamàt, Gemal ad-din Muhammad ibn Salim, qui, en 1260, fut ambassadeur du sultan mameluk Baibars auprès du roi Manfred, en « Terre longue » (c'est ainsi que la géographie orientale de l'époque désignait la péninsule italienne), et qui, de ce contact direct, remporta et consigna par écrit sa conviction très nette du philo-islamisme des derniers Souabes, sentiment où il vit, par une vue unilatérale des faits bien explicable, le centre de leur lutte antipapale.

Ainsi donc, le jeune empereur Frédéric, qui selon certaines sources orientales exagérées, serait même né parmi les musulmans, était, indéniablement, un ami des musulmans. Et cependant, son premier contact politique avec l'arabisme et l'Islam ne fut rien moins qu'amical. Car Frédéric fut, sans conteste, le liquidateur définitif de l'Islam sicilien, extirpé dans ses ultimes résidus avec une dureté dont certains échos parvinrent jusqu'en Orient. La guérilla destinée à venir à bout des derniers noyaux musulmans rebelles dans le Val di Mazara, et surtout sur les hauteurs de Jato et Entella, reste l'un des épisodes marquants de l'action de l'empereur en Sicile; elle bat son plein dans les années 1222-1223 avec la résistance du « Mirabetto » Ibn Abbad et de sa fille indomptable, sur laquelle nous a renseignés un texte publié par le regretté Lévi-Provençal; elle a des réveils sporadiques dans les deux décennies suivantes et jette sa suprême lueur au cours des années 1243-1246, avec la déportation des derniers rebelles à Lucera. Au sujet de cette agonie obscure de l'arabisme sicilien, on peut, aux sèches relations des chroniqueurs occidentaux, ajouter, avec d'intéressants détails de première main, une source orientale, publiée et traduite par Amari sous forme de résumé, dans le second appendice de la Bibliothèque arabo-sicilienne, mais qu'il n'eut pas le temps d'utiliser dans son *Histoire* : il s'agit du *Tarikh Mansuri,* récit d'un obscur chroniqueur ayoubite de Syrie, contemporain de ces événements et très bien informé non seulement de la croisade de l'*Imbératur* souabe mais aussi, grâce aux récits de quelques réfugiés musulmans, des événements de Sicile. C'est à ce *Tarikh Mansuri* que nous devons le dramatique épisode de la reddition, en 1223, d'Ibn Abbad à Frédéric, qui, fort peu chevaleresquement, s'acharna sur le vaincu, allant jusqu'à le blesser d'un coup d'éperon avant de le faire mettre à mort ainsi que ses enfants, et de l'arrivée, enfin, à Harràn, en Mésopotamie, à la cour de Malik al-Kamil, d'un fuyard musulman de Sicile (probablement à l'origine des nouvelles précédentes), qui demande l'intercession du sultan ayoubite contre la politique d'asservissement et de déportation suivie en Italie par l'empereur envers les survivants musulmans de l'île. Nous sommes en 1230, peu après le retour de Frédéric de la croisade, et durant la pleine période de son idylle interconfessionnelle avec

Malik al-Kamil. Celui-ci, à la prière de l'exilé, écrivit à l'empereur afin qu'il laissât en paix les musulmans de Sicile ou qu'il leur accordât, au moins, le droit d'émigrer en Egypte. Mais il ne semble pas que la démarche ait été suivie d'aucune mesure efficace.

Pour démêler la contradiction qui opposait le souverain philo-arabe et philo-islamique au persécuteur, acharné à extirper l'arabisme et l'islamisme de leur siège italien le plus important, il ne faut pas perdre de vue la distinction bien marquée entre les intérêts culturels et politiques dans la pensée et l'action de Frédéric. Ces deux ordres de préoccupations purent coïncider parfois et, dans un sens très large, même dans l'ensemble de son œuvre comme plus tard dans celle de Manfred, ainsi que le notait avec tant d'exactitude l'ambassadeur de Baibars. Mais, dans le cas précis des derniers musulmans de Sicile, politique et culture ne coïncidaient nullement et l'empereur donna toujours la primauté absolue à la première. Quelles que fussent ses sympathies intellectuelles et sentimentales pour l'arabisme, particulièrement pour l'arabisme sicilien, celui-ci ne représentait désormais plus que des survivances : répugnance des derniers musulmans à se plier à l'autorité impériale, à accepter le fait accompli de l'expropriation totale de la propriété terrienne en faveur de la féodalité, de la colonisatoin et du clergé chrétiens, réalisée petit à petit durant le siècle normand; répugnance aussi à s'adapter aux normes fiscales et administratives de la ferme bureaucratie impériale. Et quant à la valeur sociale et culturelle de ces résidus musulmans, sans doute était-elle assez petite; l'élite intellectuelle arabo-sicilienne avait depuis longtemps disparu en tant que force sociale en un flot migratoire dirigé vers l'Afrique du Nord, l'Egypte et l'Espagne musulmane, dès les premiers temps de la conquête normande. Les émeutes antimusulmanes de 1154 et 1189 avaient encore accentué cette émigration. Ceux qui étaient restés sur place au début du XIIIe siècle n'étaient plus, pour la plupart, que des éléments appartenant à une classe sociale très basse, « gens devenus désormais étrangers et ennemis du pays » ainsi, que les définit Amari : bandes de razzieurs et de voleurs de grands chemins. Parmi eux, la personnalité de cet Ibn Abbad tel que nous le décrit le *Tarìkh Mansuri,* d'un niveau intellectuel et moral élevé (et qui aurait, d'ailleurs, été un non-Sicilien immigré dans

Malik al-Kamil. Celui-ci, à la prière de l'exilé, écrivit à l'empereur afin qu'il laissât en paix les musulmans de Sicile ou qu'il leur accordât, au moins, le droit d'émigrer en Egypte. Mais il ne semble pas que la démarche ait été suivie d'aucune mesure efficace.

Pour démêler la contradiction qui opposait le souverain philo-arabe et philo-islamique au persécuteur, acharné à extirper l'arabisme et l'islamisme de leur siège italien le plus important, il ne faut pas perdre de vue la distinction bien marquée entre les intérêts culturels et politiques dans la pensée et l'action de Frédéric. Ces deux ordres de préoccupations purent coïncider parfois et, dans un sens très large, même dans l'ensemble de son œuvre comme plus tard dans celle de Manfred, ainsi que le notait avec tant d'exactitude l'ambassadeur de Baibars. Mais, dans le cas précis des derniers musulmans de Sicile, politique et culture ne coïncidaient nullement et l'empereur donna toujours la primauté absolue à la première. Quelles que fussent ses sympathies intellectuelles et sentimentales pour l'arabisme, particulièrement pour l'arabisme sicilien, celui-ci ne représentait désormais plus que des survivances : répugnance des derniers musulmans à se plier à l'autorité impériale, à accepter le fait accompli de l'expropriation totale de la propriété terrienne en faveur de la féodalité, de la colonisatoin et du clergé chrétiens, réalisée petit à petit durant le siècle normand; répugnance aussi à s'adapter aux normes fiscales et administratives de la ferme bureaucratie impériale. Et quant à la valeur sociale et culturelle de ces résidus musulmans, sans doute était-elle assez petite; l'élite intellectuelle arabo-sicilienne avait depuis longtemps disparu en tant que force sociale en un flot migratoire dirigé vers l'Afrique du Nord, l'Egypte et l'Espagne musulmane, dès les premiers temps de la conquête normande. Les émeutes antimusulmanes de 1154 et 1189 avaient encore accentué cette émigration. Ceux qui étaient restés sur place au début du XIII[e] siècle n'étaient plus, pour la plupart, que des éléments appartenant à une classe sociale très basse, « gens devenus désormais étrangers et ennemis du pays » ainsi, que les définit Amari : bandes de razzieurs et de voleurs de grands chemins. Parmi eux, la personnalité de cet Ibn Abbad tel que nous le décrit le *Tarikh Mansuri*, d'un niveau intellectuel et moral élevé (et qui aurait, d'ailleurs, été un non-Sicilien immigré dans

l'île depuis la Tunisie), devait constituer une exception. Envers ces individus envisagés en tant que rebelles, source d'agitation sociale et de dommages économiques pour la Sicile, Frédéric ne pouvait faire preuve d'aucune indulgence; de même la législation du souverain libre penseur et même — selon les accusations de ses ennemis — « hérétique », devait être très dure dans la répression de l'hérésie, là où elle constituait une menace ou un défi à l'autorité impériale; au point qu'on a pu appeler l'empereur souabe, vu sous cet angle, « l'empereur le plus intolérant du moyen âge ». L'extirpation de ce foyer de révolte fut donc radicale et sans pitié; mais aussitôt la raison d'Etat disparue, la sympathie philo-islamique et philo-orientale de l'empereur ne manque pas de se manifester envers ces mêmes déportés, vestiges de l'Islam sicilien. Et lorsque les rebelles de Jato et Entella, ou leurs enfants, furent devenus les colons de Lucera, on vit, sur le Tavolière bien-aimé, se reconstituer, ordonnée et fidèle, la dernière communauté musulmane du moyen âge italien : celle qui devait devenir plus tard la « vieille garde » des Souabes dans le dramatique crépuscule de leur puissance en Italie.

Nous ne savons malheureusement presque rien sur la vie intellectuelle des Sarrasins de Lucera; mais tout porte à croire qu'elle a été, sinon complètement inexistante, du moins modeste, confirmant l'opinion selon laquelle l'arabisme sicilien avait déjà été privé de ses forces les meilleures du point de vue culturel, avant son dernier transfert sur la terre ferme.

***

Pendant ce temps, au cours de la migration intérieure progressive qui dura environ une vingtaine d'années, Frédéric eut, grâce à la croisade, son aventure orientale personnelle, apportant, dans ce contact direct avec le monde arabo-islamique oriental, la familiarité qu'il avait acquise dans le milieu sicilien. Nous savons avec combien peu d'enthousiasme il partit pour cette expédition où le poussa l'excommunication papale, dans le seul dessein politique de rétablir un *modus vivendi* avec l'Eglise et de consolider par le prestige qui s'attacherait au libérateur du Saint-Sépulcre sa situation de monarque chrétien suprême. Mais si ce ne fut ni un zèle religieux sincère, ni l'amour des terres lointaines qui le poussèrent là-bas, il sut admirable-

ment utiliser l'initiation à l'Orient qu'il avait reçue durant sa jeunesse, au cours du grand jeu, plus diplomatique que guerrier, dans lequel devait se résoudre sa croisade. Il n'est pas dans nos intentions de résumer, même brièvement, cet épisode : rappelons seulement comment Frédéric sut s'insérer, avec une grande habileté, dans la trame complexe de la politique ayoubite, des rivalités et des soupçons des successeurs de Saladin, pour connaître ce succès de prestige qui (ce sont ses propres paroles recueillies par les Orientaux eux-mêmes) lui était plus que jamais nécessaire pour rétablir sa situation dans le monde chrétien occidental. On sait comment, sans coup férir, il obtint de Malik al-Kamil, la possession partielle — et précaire — de Jérusalem, avec un couloir d'accès à la côte, ce qui devait lui suffire pour s'en faire couronner roi et « sauver la face » tant devant ses amis que devant ses ennemis. Et après peu de mois de séjour en Orient (de l'automne 1228 au printemps 1229), il rentrait en Italie où le rappelaient à la fois ses intérêts et ses devoirs fondamentaux. Son passage sur la scène politique orientale fut celui d'un météore, et de même la révélation qu'il eut de l'Orient musulman authentique. Et nous pouvons nous demander quelle opinion il donna de lui-même dans cet Orient et quelles impressions il en tira pour mieux assimiler ou corroborer ses expériences précédentes.

Il n'échappa pas aux Orientaux combien était étrange et déconcertante la personnalité du nouvel ami-ennemi, si différent des autres souverains croisés, purs Occidentaux, jusqu'alors inconnus. Cet homme qui, très probablement, parlait leur langue, qui était entouré d'une suite pour une bonne part musulmane, qui se montrait familiarisé — comme nous le verrons plus loin — avec la science islamique traditionnelle, qui faisait alterner avec les tractations diplomatiques des problèmes de logique et de mathématique, de physique et de métaphysique que Malik al-Kamil devait ensuite transmettre à des experts spécialisés de sa cour afin qu'une solution leur fût donnée, cet homme ne pouvait manquer de frapper la curiosité et l'imagination des musulmans. Al-Kamil dut avoir avec lui peu de rapports directs, et tout le jeu diplomatique se déroula par l'entremise d'un de ses dignitaires, Fakhr ad-din, qui traita les questions par de multiples allées et venues, des colloques et des ambassades. Nous aimerions

sûrement avoir un écho précis des impressions de ce diplomate ayoubite sur son royal partenaire franc, lequel serait même allé jusqu'à l'armer chevalier après l'heureuse conclusion des négociations. Des impressions d'une source plus humble mais non moins directe sont cependant arrivées jusqu'à nous : celles des gardiens du sanctuaire musulman « du Rocher » à Jérusalem (la mosquée dite d'Omar), exclu, ainsi que les autres lieux saints islamiques, de la cession, mais que l'empereur obtint l'autorisation de visiter. C'est à ces observateurs modestes mais pénétrants que nous devons un ensemble d'anecdotes recueillies sur place par le chroniqueur Ibn al-Giawzi — anecdotes très significatives, car elles coïncident, dans leur spontanéité, avec la légende occidentale d'un Frédéric sceptique, goguenard, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, méphistophélique sur les questions de confession et de foi. L'étrange visiteur était « de poil roux, chauve, myope; s'il avait été esclave, il n'aurait pas valu deux cents dirham ! » Voilà le portrait peu romantique que nous ont laissé de lui ces Orientaux, et bien différent du jugement porté sur Manfred par Dante: « Il était blond, et beau, et de noble apparence », et qui, pour nous, rejaillit toujours un peu du fils sur le père. Il commença par chasser violemment un prêtre chrétien qui s'était introduit subrepticement pour quêter ou évangéliser dans le sanctuaire; ce qui eût pu être considéré encore comme une forme de courtoisie ou de politique. Mais les questions qu'il posa ensuite à ses guides et les commentaires dont il accompagna leurs réponses furent tels que les bons gardiens musulmans arrivèrent à cette conclusion: « On voyait, à la façon dont il parlait, que c'était un matérialiste, pour qui le christianisme n'était qu'un jeu », jugement qui eût fait la joie des papes Grégoire et Innocent, ou du frère Salimbene, s'ils avaient pu utiliser Ibn al-Giawzi pour donner plus de poids à leur campagne contre l'empereur. Un épisode ultérieur de cette visite de Frédéric II confirme son habile courtoisie envers les musulmans, mais ne fait pas allusion à la liberté du culte musulman en Italie, ainsi que le crut Amari. L'empereur, en réprouvant la suspension de l'appel du muezzin — mesure de courtoisie prise par le sultan au cours de sa visite — conclut (dans l'original d'où est extrait le passage se trouvant dans la Bibliothèque arabo-sicilienne) : « Si vous veniez dans mon pays, je n'interdirais pas pour vous de sonner

les cloches », et non pas : « Vous y verriez que les musulmans suivent également votre rite », comme crut comprendre Amari. Cela n'excluant pas, par ailleurs, le fait, attesté aussi bien par les Orientaux que par les Occidentaux, que le chant du muezzin retentit effectivement pendant tout le XIIIe siècle, d'abord en Sicile, puis à Lucera.

Quand Frédéric, en avril 1229, réembarqua à Acre pour l'Italie, il laissait derrière lui une situation politique sur laquelle il était certainement le premier à ne pas se faire d'illusions. Mais il laissait un lien, lien plus durable que l'éphémère « protocole hiérosolomitain » (lequel rappelle les tentatives actuelles de partage de la Ville sainte) : le lien personnel de sympathie et d'estime entre lui et ses hôtes ayoubites, qui, survivant à l'aventure orientale, devait durer jusqu'à la fin de sa vie. Les deux lettres en arabe fleuri adressées par lui à son ami Fakhr ad-din, tout de suite après son retour en Italie (intéressants documents consignés dans le *Tarikh Mansuri*), témoignent, non seulement de la rhétorique orientale, mais de la séparation toute récente; elles dénotent une amitié nettement sentimentale. Mais les rapports amicaux avec Malik al-Kamil durèrent vraiment longtemps : jusqu'à la mort de ce dernier (1238), et par-delà encore dans la personne de son fils et successeur. Ces Orientaux devaient avoir deviné et apprécié en Frédéric non seulement le « matérialiste » qui scandalisa les pieux imams de Jérusalem, mais l'homme de culture et de science, le chevalier accompli, le souverain franc, qui se montrait un admirateur averti de la civilisation de l'Orient.

De cette civilisation, qu'il fut à même de connaître de façon plus directe au cours de son séjour en Terre sainte, il n'est pas difficile de préciser les éléments qui durent avoir eu le plus de prise sur l'esprit de l'empereur. Et avant tout, celui qui nous est le moins accessible mais qui devait l'être beaucoup plus à la mentalité et au caractère de Frédéric et lui apparaître comme un exemple enviable : l'absolutisme oriental, le pouvoir éclairé du souverain sur ses sujets, tel qu'il lui semblait être exercé par ces sultans d'Egypte et de Syrie, sans souci de privilèges et d'autonomie communale. Cette épine dans le flanc de l'absolutisme impérial était inconnue du monde oriental, vivant alors sur un système de féodalisme militaire que l'énergique personnalité de souverains tels que Norandin et Saladin suffi-

sait à freiner. Et l'autre ennemi séculaire de l'Empire, la papauté, n'existait pas non plus dans cet Orient heureux, sans Eglise organisée, sans souverain pontife, sans arme spirituelle pouvant toujours s'allier aux armes matérielles pour affirmer une primauté en opposition avec la puissance souveraine de l'empereur. Il y avait, évidemment, une institution — d'une certaine manière comparable à la papauté d'Occident — ce califat qui, de sa nature originelle de suprême monarchie islamique (mais se rapprochant plus d'ailleurs de l'Empire médiéval chrétien), avait fini par être réduit à une survivance décorative, symbole désormais spirituel de l'unité de l'islamisme orthodoxe. Mais Frédéric avait bien pu s'apercevoir, durant son bref séjour en Orient, qu'un Etat fort n'avait rien à redouter de cette institution agonisante. Et même — si une anecdote dont je n'ai pu retrouver la source orientale est vraie —à ses hôtes musulmans qui lui vantaient la nature de cette « papauté d'Orient » désormais inoffensive, fondée sur la descendance du Prophète (il s'agissait, en réalité, des derniers Abbassides de Bagdad, bien près d'être définitivement balayés par les Mongols), l'empereur souabe aurait déclaré qu'une telle primauté héréditaire lui paraissait être plus logique et respectable que celle du Pontificat romain, auquel pouvait — par voie d'élection — accéder même un homme de naissance très vile. C'est bien là la doctrine aristocratique de la noblesse du sang que Dante attribue à Frédéric dans la « *canzone* » du *Convivio*. S'il avait mieux connu l'islamisme, sans doute se serait-il prononcé pour l'Imam chi'ite plutôt que pour le Calife sunnite, comme dépositaire mystique unique des deux pouvoirs spirituel et temporel. Et qui sait s'il n'eût pas considéré avec cette sympathie toute politique, et comme souverain parfait, ce Grand Maître des Assassins, le redoutable Vieux de la Montagne qui, sur un signe, faisait se précipiter dans le vide ses fidèles fanatiques, devant les ambassadeurs francs effarés. Nous sommes bien loin, ici, du Frédéric cher à l'illuminisme, mais peut-être sommes-nous plus proches de celui de l'histoire.

Nous ne nous arrêterons pas longtemps sur le côté le plus voyant mais le plus extrinsèque des coutumes orientales adoptées par l'empereur, avant et certainement plus encore après son séjour en Palestine. La continuité jamais tout à fait brisée avec la civilisation arabo-normande de

Sicile suffit peut-être par elle-même à expliquer les aspects orientalisants les plus pittoresques de la cour de Frédéric : les pages (*ghilmàn, fityàn*, en arabe), musulmans par la foi, la langue et le costume, les esclaves et les servantes attachés à la fabrique impériale de tissages (héritage du *tiràz* arabe dont l'existence en Sicile a été mise en doute, mais qui est certainement commun aux cours sarrasines de la Méditerranée), les chanteuses chargées d'égayer les banquets et les bains, les cages de fauves. Un tel exotisme — plus renforcé que créé de toutes pièces par l'expérience de la croisade — fournit, on s'en doute, des arguments puissants à la polémique papale et guelfe qui accusait Frédéric d'avoir adhéré formellement à la foi musulmane, de mener la vie dissolue des Orientaux et autres choses semblables. L'empereur s'en défendait et donnait de chaque élément le plus suspect une explication innocente (les esclaves du harem n'auraient été que de simples artisanes; les chanteuses, des sources d'un plaisir purement esthétique, etc.). Explications qui, probablement, restaient en deçà de la vérité, tout comme les imaginations et l'animosité de ses dénigrateurs allaient souvent au-delà. Que la civilisation matérielle de l'Orient, tellement plus riche et raffinée que la civilisation occidentale de son temps, ait été comprise par Frédéric comme une valeur digne d'être assimilée et imitée, cela ne fait pas de doute; et il fut certainement aidé en cela par son non-conformisme devant les problèmes religieux, qui reste l'un des traits dominants de sa personnalité complexe. Mais il n'est pas moins certain que ce même non-conformisme confessionnel ne put jamais transformer sa sympathie pour la civilisation et les coutumes orientales en une adhésion intellectuelle ou sentimentale envers la foi religieuse de l'Islam, laquelle contenait des éléments qui ne répugnaient pas moins à sa vision « matérialiste » de la vie que la foi chrétienne. Nous avons vu à ce sujet l'impression des musulmans eux-mêmes; et en Occident, le fait qu'on ait pu attribuer à Frédéric le pamphlet *De tribus impostoribus* est, du même point de vue, aussi caractéristique : car le troisième imposteur est, on le sait, Mahomet. Ainsi, au sein de la civilisation islamique, l'orthodoxie de ce « Sultan de Sicile » aurait été aussi suspecte qu'elle le fut dans la foi chrétienne, dont d'ailleurs, soit par de simples raisons politiques, soit par de plus profondes exigences spirituelles, il ne voulut jamais

se détacher entièrement, jusqu'à sa fin chrétienne à Castel Fiorentino.

*
**

Et maintenant que nous avons dépassé l'élément pittoresque extrinsèque, nous pouvons aborder les rapports de Frédéric avec la culture musulmane, dans ses aspects les plus nettement scientifiques ou intellectuels. L'intérêt de l'empereur pour elle — pour autant que nous puissions le reconstituer au moyen des témoignages arrivés jusqu'à nous — embrasse essentiellement deux domaines : celui de la technique et celui qui, à travers la culture arabe, servit de médiateur entre lui et la pensée philosophique et scientifique de l'antiquité. Ce double intérêt ne constituait pas une exception car il fut commun aux esprits les plus éclairés de son temps partout où pouvait être créé un contact intellectuel avec le monde oriental (et je pense en premier lieu à l'Espagne). Cependant, par la mouvante vivacité de l'intelligence du prince souabe, par ses incidences biographiques et par l'imposant ensemble de sa personnalité, il prend en lui le relief le plus singulier. La technique orientale qui l'intéressa le plus fut celle de la fauconnerie qui, tout en servant sa passion pour la vénerie, fut, on le sait, étudiée par lui en tant que telle, et enrichie du seul de ses écrits scientifiques qui soit arrivé jusqu'à nous (le *De arte venandi cum avibus*), et pour la préparation duquel Frédéric réunit et fit recueillir des matériaux orientaux: ainsi, par exemple, le traité de son fauconnier musulman Moamin que le Maître Théodore traduisit de l'arabe en latin, et que l'empereur revoyait et corrigeait de sa main durant le siège de Faenza. D'autres contributions de la technique de la vénerie orientale sont d'ailleurs expressément prouvées par le prologue même de son traité. Si nous passons de l'art de la vénerie aux sciences à proprement parler (astronomie et astrologie, optique, mathématique et métaphysique), nous nous trouvons devant la série bien connue des correspondants et des représentants culturels de Frédéric, qui furent les médiateurs entre les deux mondes d'Orient et d'Occident et qui ont été tout particulièrement étudiés par Haskins et par De Stefano. Michel Scoto, la personnalité la plus importante du groupe, est le chaînon qui relie le milieu de Frédéric au centre de traduction de Tolède, là où déjà au siècle précédent,

Gérard de Crémone et d'autres éminents interprètes pour l'Occident de la science arabo-antique avaient déployé leurs talents. De Tolède, où Michel avait travaillé de 1217 à 1220 à la version d'Alpetragio, il passe à Bologne et, à partir de 1227 jusqu'à sa mort, en 1235, il est attaché à la cour de Frédéric, et traduit pour lui, de l'arabe, des écrits aristotéliciens commentés par Averroès, ou (pour la partie zoologique) élaborés par Avicenne. Maître Théodore, l'autre philosophe et astrologue de cour, est certainement oriental d'origine. Envoyé en 1236 à Frédéric par al-Kamil d'Egypte, il se révéla non seulement distillateur de drogues et de sirops, mais traducteur, secrétaire et ambassadeur actif pour les affaires orientales. D'autres noms encore de traducteurs et de secrétaires apparaissent dans l'entourage de l'empereur : Jean de Palerme, Moïse de Palerme, Arabes d'origine ou Juifs de Sicile, parfaitement qualifiés par leur naissance ou leur éducation pour être les véhicules des échanges culturels. Cependant ce ne sont pas seulement ces orientalistes ou semi-orientalistes médiévaux que nous voyons évoluer autour de l'empereur, mais aussi les Orientaux purs, savants de la science uniquement arabo-musulmane, avec lesquels Frédéric, directement ou au moyen de messages et d'« enquêtes », discuta de questions techniques concernant la mathématique, la physique, la philosophie. Nous avons rappelé le mathématicien d'al-Kamil, Alam ad-din al-Hanafi, son expert en Syrie pour la solution des problèmes scientifiques posés par Frédéric. Pour les autres problèmes d'optique présentés aux savants musulmans par l'empereur (nous ne savons pas si ce fut également au cours de la croisade) nous retrouvons leur trace dans un ouvrage encore inédit d'un savant égyptien du XIIIe siècle. Le plus célèbre écrit arabe lié au souvenir de Frédéric II est toutefois les « Questions siciliennes » de cosmologie, de psychologie et de métaphysique, par le philosophe et mystique espagnol Ibn Sab'in (1217-1271). A la demande de son souverain, le calife almohade ar-Rashid, celui-ci composa cette dissertation, non dépourvue de finesse scolastique et de traits ironiques à l'adresse de l'infidèle « Roi des Romains » qui avait soumis aux savants orientaux quatre (ou cinq) questions sur la doctrine aristotélicienne de l'éternité du monde, sur le but et les *a priori* de la métaphysique, les catégories, la nature de l'âme, et, semble-t-il, même sur certaines expressions anthropomor-

phiques du Coran. La réponse du philosophe arabe est une longue exposition de doctrines péripatéticiennes islamisées, assaisonnées de mystique musulmane (soufisme); et nous ne savons pas si elle parvint jamais à Frédéric, ni si elle lui fut traduite (nous ne pensons pas qu'il fût à même de la comprendre entièrement dans l'original), ni quelles lumières il en put effectivement tirer, en admettant que ces problèmes répondissent à un véritable intérêt spéculatif de l'empereur. Car on ne peut nier que, parfois, ces questions paraissent avoir été formulées plus pour faire étalage de science et mettre dans l'embarras ses correspondants, que pour satisfaire d'urgents besoins intellectuels.

Si nous embrassons d'un regard d'ensemble cette culture et cette science arabes si chères à Frédéric, nous voyons qu'il s'intéressa surtout aux branches qui ont particulièrement passionné l'Occident à la fin du moyen âge puis au cours de la Renaissance : les sciences de la nature et les sciences de l'âme, les unes et les autres, en réalité, n'étant pas un produit autochtone de l'esprit oriental, mais l'élaboration souvent originale d'un héritage antique, classique, recueilli et développé par l'Orient musulman durant les siècles les plus féconds de son activité intellectuelle. Or un tel héritage culturel ancien ne passa pas à l'Orient dans sa forme pure, dans les textes originels et à travers une hiérarchie exacte de valeurs, qui eussent classé les grandes figures de la pensée et de la science antique dans leur perspective historique, en distinguant l'œuvre des maîtres les plus importants de celle des épigones : l'une et l'autre arrivèrent plutôt mélangées à l'Orient, et à travers les complications et les contaminations de l'antiquité tardive. Platon y fut confondu avec Aristote et Plotin, l'Aristote original avec ses commentateurs néoplatonisants, les authentiques Hippocrate, Euclide et Ptolémée, avec toute une floraison d'écrits pseudo-épigraphiques qui leur furent attribués. L'Orient islamique, en accueillant ce patrimoine, dut souvent le remanier ultérieurement pour le mettre d'accord avec ses propres révélations religieuses : mais parfois aussi — c'est le cas pour les sciences physiques, mathématiques, naturelles — avec une recherche expérimentale très avansophique où, sous des vêtements orientaux, on voyait se cée qui représente véritablement un pas en avant par rapport à l'antiquité. Un tel patrimoine scientifico-philo-

profiler le génie de la Grèce ancienne, fascina les esprits les plus nobles de l'Occident latin, depuis les traducteurs tolédans d'Alphonse le Sage, jusqu'à notre Sage, le Hohenstaufen, fils génial de l'Apulie et de la Sicile. Seulement, tandis que ses prédécesseurs et contemporains avaient considéré essentiellement l'Espagne comme le creuset des deux civilisations et avaient cherché par elle l'accès à la culture orientale ainsi comprise, Frédéric fut peut-être le premier, et certainement le plus important parmi les curieux de la science gréco-arabique, à qui les événements de sa vie, ses moyens et son champ d'action permirent de recueillir ce patrimoine directement à ses sources d'Orient : la Sicile elle-même d'abord, puis la Syrie et la Palestine, et, plus tard encore — par suite des amitiés nouées — l'Egypte et l'Afrique. C'est par ces voies que des éléments précieux de science expérimentale authentique, grecque et islamique, d'astronomie et de mathématique, de physique, de zoologie et de médecine entrèrent dans sa vie; et avec elles la superstructure tenace de la science (que nous sentons naturellement être telle aujourd'hui, mais qui, pour cette époque, n'en était pas moins une science authentique) : l'astrologie, l'alchimie et la magie, où les ennemis de Frédéric crurent reconnaître surtout le caractère impie de l'empereur excommunié. Ce « monde méditerranéen fantomatique de la dernière antiquité, ouvert à l'influence de l'Orient », ainsi que l'a si bien défini Kantorowicz, dont la science moderne est parvenue à se dégager par un processus séculaire d'affranchissement qui a eu ses héros et ses victimes.

L'Orient donna donc à l'empereur souabe tout ce qu'il possédait de plus vital à la fois en bien et en mal, les fruits les meilleurs ou du moins les plus caractéristiques de la phase productive de sa civilisation. En réalité, cependant, cette phase productive se fermait au cours du XIIIe siècle, et la grande science arabe des quatre siècles précédents, ainsi que toute la vie spirituelle du monde islamique, se raidissaient en une narcose progressive, dont seul le contact avec l'Europe moderne devait les réveiller. Avant de s'endormir, l'Orient passa le flambeau à l'Occident; et Frédéric peut vraiment être considéré comme l'un des athlètes les plus représentatifs de cette transmission du flambeau de la civilisation.

*
**

Nous avons parlé, jusqu'ici, d'institutions, de religion, de science arabo-musulmane. Peut-être certains auront-ils, comme nous, la curiosité de savoir si Frédéric connut la poésie arabe et, dans l'affirmative, quelle connaissance il eut de cette forme la plus nettement autochtone et originale d'une culture musulmane dont nous avons vu que, dans le domaine de la science, elle constitua plutôt l'élaboration d'une hérédité étrangère. Nous ne nous dissimulons nullement la complexité et les incertitudes d'une telle enquête. Les contacts possibles avec la poésie arabe, de celui qui fut également un poète, qui fit sourdre et vit sourdre autour de lui les premières rimes en langue vulgaire, voilà un sujet extrêmement suggestif. Cependant, nous devons avouer que, dans l'état actuel des faits, il ne peut nous amener qu'à des hypothèses. La possibilité de la connaissance par Frédéric de la poésie arabe doit être évaluée avant tout d'après sa connaissance directe de la langue arabe, car nous ne possédons pas, actuellement, la moindre trace de traductions en ce domaine. Et cette connaissance linguistique de l'empereur, indéniable lorsqu'il s'agit de rudiments et peut-être même de l'usage courant de l'arabe parlé, ne devrait pas, croyons-nous, être exagérée jusqu'à faire supposer qu'elle put aller jusqu'à lui permettre de comprendre et de goûter les subtilités de la poésie classique raffinée. Les deux lettres arabes à l'émir Fakhr ad-din, d'un style noble, fleuri, et agrémenté de citations d'al-Mutanabbi et autres poètes classiques, sont indubitablement l'œuvre de quelque secrétaire oriental. Pour ce qui est de la correction de la version du traité de fauconnerie, qui, nous le savons, fut faite de la propre main de l'empereur, nous ignorons dans quelle mesure elle visait à une traduction fidèle de l'original et si elle ne tendait pas plutôt à une exactitude technique en la matière. Nous devons, par ailleurs, tenir compte du fait que les dernières voix de la poésie arabe de Sicile s'étaient tues avec l'époque du Roi Roger et qu'un hiatus de trois quarts de siècle s'écoule entre la fin de ces derniers échos orientaux et l'école poétique sicilienne; la vraisemblance parle donc contre l'hypothèse de la connaissance et de l'imitation directe, sur place, de l'une à l'autre langue.

Les deux compositions au moins qui peuvent être attribuées à Frédéric de la façon la plus certaine, et toute ou

presque toute la plus ancienne production lyrique surgie autour du *regale solium* sicilien, se rattachent de façon évidente aux formes et aux inspirations de la poésie provençale. Nous verrions ainsi indirectement reparaître l'Orient si l'on pouvait accepter entièrement la « thèse arabe » de Ribera, Nykl, Meñendez Pidal, sur la double influence de forme et de conception que la poésie arabe aurait exercée, par-delà les Pyrénées, sur la poésie naissante. La question peut être discutée à nouveau. L'opinion personnelle de l'auteur, déjà exprimée à plusieurs reprises, est positive en ce qui concerne les influences métriques (du *zagial* de l'arabe vulgaire d'Espagne, aux strophes de la poésie lyrique des troubadours, de la cantilène *gallega,* à la *laude* de Jacopone da Todi), mais plus sceptique pour ce qui est des influences de concepts qui supposeraient en pays roman une connaissance plus directe de la poésie arabe savante, par laquelle s'exprime le concept de l'amour courtois. Pour en revenir à notre sujet, Frédéric fut certainement à même de connaître quelques résidus de poésie populaire, à strophes arabo-siciliennes (de laquelle cependant il ne nous est rien resté, même pas une mention explicite de son existence), ou encore espagnole, ou orientale. Il put, par ailleurs — nous ne pouvons préciser dans quelle mesure et de quelle façon — avoir eu quelque expérience directe de la poésie arabe classique d'amour, sans strophe, fondée sur l'amour conçu en tant que service, dévouement, vasselage, qui fut de rigueur en Orient dès la fin du VIIIe siècle, avec Abbàs ibn al-Ahnaf, le *Minnesaenger* de la Bagdad de Haroun ar-Rashid, et qui se continua dans toute une tradition poétique arabe en Orient et en Occident. Mais il est beaucoup plus prudent de continuer à voir l'antécédent direct de la poésie sicilienne en langue vulgaire dans la poésie des troubadours, qui avait déjà passé les Alpes et influencé la vie intellectuelle et sociale de l'Italie septentrionale au début du XIIIe siècle; la recherche du Frédéric « arabe » à laquelle nous avons tenté de nous livrer ici ne doit pas, en effet, nous faire oublier qu'il fut ouvert aussi à bien d'autres influences, que sa personnalité multiforme ne peut être limitée au philo-exotisme oriental. Que les Provençaux, à leur tour, aient transmis à la naissante poésie italienne du nord et plus encore du sud de la péninsule, des formes et des inspirations venues en partie d'au-delà des Pyrénées, est une possibilité que les arabisants ne sont

certainement pas enclins à exclure, mais qu'ils ne se sentent pas en mesure non plus de généraliser et de transformer en certitude. Elle ne traduirait, de toute manière, qu'une influence indirecte entre l'Orient et les premiers échos de notre poésie.

Nous avons conscience, dans la présente étude, d'avoir isolé peut-être un peu artificiellement un élément de la vie politique et intellectuelle du grand Souabe. Sa personnalité imposante, non dépourvue d'ombres et moins dégagée des contingences de son temps que ne voulait le croire l'historiographie romantique, se déploie dans une multiplicité d'intérêts, de passions, de liens avec son temps et d'anticipations sur l'avenir, qui justifie pleinement le travail historique assidu qui s'est fait autour de lui et qui s'est intensifié à l'occasion de la célébration de son centenaire, en 1950. Parmi les nombreuses voix autorisées qui se sont fait entendre, notre modeste effort est justifié par le rôle que la civilisation de l'Orient joua, dans la vie de Frédéric, on peut bien le dire, du berceau à la tombe. Car si le Chiron musulman inconnu révéla à l'enfant, dans le palais royal de Palerme, la foi et la culture musulmanes, qui, pendant trois siècles, avaient dominé en Sicile, l'antique mosquée palermitaine — devenue cathédrale — l'accueillit, au terme de son voyage, enveloppé de tissus arabes précieux, portant, tissés en relief, des titres de souverain oriental. C'est là que depuis sept siècles, repose celui qui fut *al-Imbratùr* pour les Arabes d'Orient mais *as-Sultàn* pour de nombreux amis et ennemis d'Occident, ainsi qu'il est dit en caractères arabes sur la robe brodée dont il fut revêtu pour être placé dans la tombe. Sultan par le faste, les caprices et la brutalité du despote et par les désordres de sa vie privée; mais aussi, comme un al-Mamùn de Bagdad ou un Abd ar-Rahman de Cordoue, par une généreuse soif de connaître, par le goût du mécénat, par l'inquiète curiosité intellectuelle. Il n'est pas de révision de l'historiographie romantique qui puisse refuser ces qualités au dernier *vento di Soave,* et celles-ci suffiraient, à défaut d'autre chose, à lui assurer notre admiration et notre sympathie.

Francesco GABRIELI.
(Rome.)

Traduit de l'italien par Gabrielle Cabrini.

BIBLIOGRAPHIE

L'ouvrage fondamental moderne sur Frédéric II est celui de E. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin, 1931; et, plus récemment, celui de G. MASSON, *Frederick II of Hohenstaufen*, Londres, 1957. Sur la culture générale de l'empereur et sur celle de sa cour, voir C. H. HASKINS, « *Science at the Court of Frederick II* », in *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge, 1927; A. DE STEFANO, *La cultura alla corte di Federico II Imperatore*, 2[e] éd., Bologne, 1950. En ce qui concerne plus particulièrement ses rapports avec le monde musulman, en plus de l'ouvrage classique de M. AMARI sur les musulmans de Sicile, on peut consulter H. L. GOTTSCHALK, « *Al-anbaratûr Imperator* », dans *Der Islam*, XXXIII, 1957, pp. 30-36, et « *Der Untergang der Hohenstaufen* », dans *WZKM*, LIII, 1957, pp. 267-282. Les lettres en arabe à l'émir Fakhr ad-din sont traduites par F. GABRIELI, dans *Storici arabi delle Crociate*, Turin, 1957, pp. 264-67.